



HAL
open science

Henry More face à la théorie cartésienne de la vision

Philippe Hamou

► **To cite this version:**

Philippe Hamou. Henry More face à la théorie cartésienne de la vision. *Les études philosophiques*, 2014, numéro spécial sur Henry More et Descartes (108), pp.61-79. 10.3917/leph.141.0061 . hal-01551252

HAL Id: hal-01551252

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-01551252>

Submitted on 21 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

HENRY MORE FACE À LA THÉORIE CARTÉSIENNE DE LA VISION¹

L'histoire de la réception et de la diffusion de la théorie cartésienne de la vision reste largement à écrire. Mise en place dans le *Traité de l'homme*, la *Dioptrique* et dans quelques pages importantes des *Réponses aux Sixièmes objections*, *Des passions de l'âme* et des *Principes de la philosophie*², cette théorie a connu au XVII^e siècle une postérité qui dépasse largement le cercle des seuls « Cartésiens ». Des traits importants de l'analyse cartésienne sont mobilisés dans des contextes physiques et métaphysiques différents, non seulement chez des héritiers comme Malebranche ou Arnauld, mais aussi en régime empiriste chez des auteurs anglais qui, par ailleurs, ne manquent pas de souligner leur opposition à la métaphysique ou la physique cartésienne, tels Hobbes, Locke, ou Newton... Dans des travaux antérieurs³, il m'est arrivé de parler d'un « paradigme » cartésien ou kepléro-cartésien s'agissant de la théorie moderne de la perception visuelle, suggérant que les analyses cartésiennes de la vision, elles-mêmes appuyées sur les découvertes optiques de Kepler, acquièrent au XVII^e siècle une autonomie théorique suffisante pour se diffuser très largement, et notamment par-delà le cercle des seuls disciples. Elles fournirent aux contemporains de nouveaux partages conceptuels, un nouveau cadre problématique pour penser les problèmes de la perception visuelle, entièrement distinct de celui des Anciens, et dont l'influence formatrice est encore sensible bien au-delà du XVII^e siècle, par exemple chez Helmholtz, ou dans les approches constructivistes et computationnelles contemporaines.

1. Cette recherche a bénéficié du soutien de l'Agence nationale de la Recherche (Projet PNEUMA, l'espace de l'esprit, ANR 09 SSOC 056 I).

2. Cf. *Œuvres de Descartes*, éd. C. Adam et P. Tannery, 11 vol., rééd. Paris, Vrin, 1996 (ci-après AT), respectivement *Traité de l'homme*, AT XI, 151-162 *Dioptrique*, AT VI, 81-228 ; *Sextae Resp.*, AT VII, 436-9 ; *Principia philosophiae*, (I, 69-72 AT VIII 33-37 et IV. 195-8, AT VIII 319-322), *Passions de l'âme*, art. 30-35, AT XI, 351-356.

3. Cf. notamment mon petit ouvrage *Voir et Connaître à l'âge classique*, Paris, Puf, 2001, et plus récemment « La perspective des peintres et l'optique des modernes », *L'Artiste et le Philosophe*, sous la direction de D. Cousinié et C. Neau, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.

S'il faut parler d'un paradigme cartésien, l'on doit convenir toutefois qu'il ne s'est pas imposé à son siècle sans heurts ni malentendus. Une étude quelque peu extensive de la réception de la doctrine cartésienne montrerait combien d'incompréhensions et de résistances plus ou moins motivées elle suscita. Certaines sont liées à un attachement aux modes de penser anciens, scolastiques, ou néo-platoniciens ; d'autres viennent du sentiment, non dénué de pertinence, qu'en donnant raison à Descartes sur la vision, l'on devait aussi lui donner raison sur tout un ensemble de prémisses métaphysiques et épistémologiques autrement plus contestables. Dans ce qui suit, je propose de considérer un épisode symptomatique de cette difficile appropriation : la réception critique par Henry More de l'optique cartésienne.

1. La théorie cartésienne de la vision : une vue d'ensemble

Avant d'aborder la lecture de More, il me paraît important de présenter de manière synoptique ce qui, à mes yeux, constitue les caractères les plus significatifs de la théorie cartésienne de la vision. Je distinguerai dans cette présentation les quatre points suivants : le rejet du schème de la ressemblance (illustré dans la critique des espèces intentionnelles), la mécanisation du processus sensoriel, la doctrine de l'institution de nature des mouvements cérébraux, et enfin l'idée d'un jugement sensoriel appuyé sur une géométrie naturelle.

1. 1. Rejet des espèces intentionnelles

On peut caractériser l'approche cartésienne d'abord négativement, comme marquée par le rejet le plus déterminé de la doctrine scolastique des « espèces intentionnelles ». Descartes et, après lui, Hobbes, Malebranche, Leibniz et bien d'autres modernes y voient l'exemple même d'une théorie absurde, employant des mots sans signification, dérogeant à la syntaxe ontologique la plus élémentaire, et fondée sur une confusion profonde entre l'esprit et la matière. La théorie avait pourtant des droits à faire valoir. On peut estimer que son invention médiévale était destinée à rendre raison, dans un cadre aristotélicien « réaliste », du fait que la vision s'accomplit à distance et paraît résulter d'une action « intro-missive »⁴. S'il faut admettre, et c'est là le postulat du réalisme sensible, que les sens, lorsqu'ils opèrent proprement, nous livrent la réalité sensible elle-même, sans y mêler quoi que ce soit de nous-mêmes, il s'agit de comprendre comment la forme (ou « espèce ») des objets vus est préservée intacte dans un processus de transmission, qui conduit de l'objet à l'œil, à travers les milieux transparents,

4. L'optique est marquée alors par le débat entre les défenseurs de l'extramission (la théorie d'un rayon visuel émis par l'œil) et l'approche « moderne », défendue notamment par l'opticien arabe Ibn Al-Haytham de l'intramission (les formes du visible sont portées par les rayons lumineux qui *entrent* dans l'œil). Sur ce débat, cf. notamment les travaux de Gérard Simon, *Le Regard, l'être et l'apparence dans l'Optique de l'Antiquité*, Paris, Le Seuil, 1988 et *Archéologie de la vision*, Paris, Le Seuil, 2003, ainsi que l'ouvrage de synthèse de D. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago, 1976.

de telle sorte que, conformément à la formule aristotélicienne, ce soit « la forme même » du visible « sans sa matière » qui se voie transmise aux sens. Chez l'oxonien Roger Bacon, marqué par l'émanationnisme de son maître Robert Grosseteste, la vision requiert l'émanation depuis l'objet vu de « *similitudines* » du visible, qui affectent le milieu de proche en proche pour finir par entrer dans l'œil puis de-là gagner le siège de la sensation, l'*ultimum sentiens*⁵. Les auteurs scolastiques, tels Albert Le Grand ou Thomas, forgent la notion de *species intentionales* afin de mieux caractériser le statut ontologique particulier de ces êtres évanescents qui assurent le transport de la forme du sensible. L'espèce qui porte la similitude n'est traitée ni proprement comme une substance, ni comme un simple être de raison, mais comme une sorte d'accident détaché, émanant de la substance sensible – un accident qui néanmoins continue à en dépendre ontologiquement et n'existe que par et pour autant que cette substance sensible existe. Comme l'écrit Rubio, un scolastique tardif de Coïmbre, « les espèces sont plus imparfaites que leurs objets car les objets ont une existence naturelle tandis que les espèces n'ont d'existence qu'intentionnelle, laquelle est *dégénérante* de l'existence naturelle, et pour cela diminuée⁶ ». L'espèce (la forme) existe hors de la chose dont elle émane par exemple dans le milieu ou dans l'organe, mais sans pour autant pourvoir la matière du milieu transparent et la transmet de propriétés réelles, causalement agissantes. L'espèce fait voir mais sans être elle-même visible, elle est présente à la matière du milieu mais elle ne l'informe pas ; les espèces de qualités contraires, telles le blanc et le noir ou le sec et l'humide peuvent coexister dans un même médium récepteur sans se combattre, tandis que les qualités elles-mêmes ne le pourraient pas, etc. Il est clair que cette doctrine subtile, qui introduit une sorte de *tertium quid* ontologique – dont le mode d'existence n'est ni mental, ni matériel – ne fait plus sens pour les Modernes. Comme l'écrira Leibniz « les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme le faisaient autrefois les espèces sensibles des scolastiques⁷ ». Descartes pareillement défend une ontologie des substances matérielles et spirituelles qui interdit ce genre d'équivoque. S'il fallait que les espèces soient quelque chose, elles ne pourraient être au mieux que des entités matérielles, de « petits tableaux » ou de « petites images voltigeantes »⁸, transportant l'effigie exacte du visible, comme le faisaient les simulacres épicuriens, une doctrine physiquement peu plausible, et dont les Modernes se gaussent parce qu'elle ne fait que reconduire le problème de la perception des corps par l'esprit, sans contribuer en rien à la rendre moins inintelligible.

5. Cf. Roger Bacon, *De multiplicatione specierum*, c.a. 1260, édition critique, traduction anglaise et présentation in D. Lindberg, *Roger Bacon's Philosophy of Nature*, South Bend, Saint Augustine Press, 1997.

6. Antonio Rubio, *Commentaria in Libros Aristotelis de Anima*, Lyon, 1620 (II, v-vi.5). Nous soulignons. Nous empruntons cette référence, et ces caractérisations de l'espèce, à l'article très éclairant d'Alison Simmons : « Explaining sense perception: a scholastic challenge », *Philosophical Studies*, vol. 73, 1994.

7. *Monadologie*, éd. Boutroux, Paris, Delagrave, 1892, § 7, p. 144.

8. Cf. Descartes *Dioptrique*, AT VI, 85.

À l'opposé le point de vue cartésien invite à se détacher du mirage de la ressemblance. La vision, loin de maintenir intacte la similitude des *visibilia* en chacune de ses phases, est un processus causal complexe de transformation, voire de déformation⁹, qu'on peut analyser en plusieurs phases distinctes mais contiguës, mobilisant successivement une phase optique (la transmission de la lumière dans les milieux transparents et dans l'œil), une phase physiologique (qui analyse ce qui se passe entre l'œil et le cerveau) et enfin une phase psychologique, qui doit montrer comment les traces cérébrales résultent dans l'esprit en une sensation visuelle consciente et, comment, sur ces bases sensorielles grâce à l'action du jugement, s'élabore la perception des principales propriétés spatiales¹⁰.

1. 2. Mécanisation du processus sensoriel

L'analyse de la phase optique doit beaucoup à Kepler qui, dans ses *Paralipomènes* de 1604, et dans sa *Dioptrique* de 1611 montrait par quel processus quasi mécanique (lié à la géométrie des rayons) se forme au fond de l'œil une image rétinienne. Celle-ci, loin d'être une « forme détachée de toute matière », est un événement physique à part entière, une petite « combustion »¹¹ qui affecte la surface concave du fond de l'œil formée par le réseau réticulé des extrémités des petits filets composant le nerf optique. Cette image est déjà loin d'être une ressemblance parfaite des objets dont elle émane, car, produite par un processus optique de projection centrale, elle est structurellement analogue à une image perspective, et elle en reproduit d'ailleurs les déformations caractéristiques¹². Descartes poursuit le mouvement de mécanisation de l'action de la lumière esquissé par Kepler, notamment dans son *Traité du Monde* et dans les *Météores*, en faisant, plus nettement que Kepler, de la lumière une entité physique à part entière, dont l'action relève exclusivement du mouvement local – il la décrit dans les *Principes* comme une pression centripète s'exerçant sur les particules sphériques du second élément, les couleurs s'expliquant par les mouvements rotatifs desdites particules.

9. Certains commentateurs, à la suite de Jean-Luc Marion (dans la *Théologie Blanche de Descartes*, Paris, Puf, 1980), choisissent le vocabulaire du « codage » pour évoquer cet aspect du processus sensoriel. Sur les équivoques possibles que cette formulation peut susciter, voir les critiques formulées par Lucien Vinciguerra, in *La Représentation excessive*, Presses du septentrion, 2013, chap. III.

10. La distinction de ces trois phases qu'on doit à A.C. Crombie (voir son « Expectation, modelling and Assent in the history of optics, II : Kepler and Descartes », *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 22, n° 1, 1991) est un utile instrument d'analyse, mais elle ne doit pas conduire à méconnaître le caractère indivis et quasi instantané de l'acte perceptif. Descartes lui-même, dans les Réponses aux Sixièmes Objections, distingue « trois sortes de degrés » (tres quasi gradus) du sens qui ne recoupe que partiellement cette distinction (cf. AT VII, 436).

11. Cf. *Dioptrice seu demonstratio eorum quae visui et visibilibus propter conspicienda non ita pridem inventa accidunt*, 1611, § 61.

12. Cf. *Paralipomènes à Vitellion* [*Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica traditur*, 1604] trad. fr. (chap. I à V) C. Chevalley, Paris, Vrin, 1980, chap. V.

D'autre part, en abordant la phase physiologique que Kepler avait laissée à d'autres mains, Descartes prolonge la réduction mécaniste du processus visuel et l'accomplit en un certain sens en montrant que la déformation perspective de l'image rétinienne n'est que le premier moment d'un processus de défiguration qui se poursuit dans les nerfs optiques, puis, après leur jonction, jusqu'au cerveau. On doit noter que l'image mouvante qui est produite dans les replis intérieurs du cerveau sur la cavité qui entoure la glande pinéale est si peu une similitude de quoi que ce soit, qu'elle n'a plus aucun caractère optique (étant figurée dans des milieux opaques, où il n'y a aucun œil pour la voir).

1. 3. *Institution naturelle*

L'événement cérébral dans lequel résulte la sensation est donc le résultat ultime d'un processus complexe d'adaptation des données du monde extérieur aux conditions matérielles spécifiques de leur réception par l'être voyant. Cette adaptation exige que l'information sur le monde extérieur véhiculée par la lumière soit pour ainsi dire défigurée, traduite par nos organes, de manière à former dans le cerveau l'affection ou le signe matériel approprié susceptible d'une part d'entraîner en l'animal les effets moteurs requis pour la conservation de l'existence et, d'autre part, en l'homme, les effets psychologiques en vertu desquels nous prenons conscience de ce que nous voyons.

Voir n'est donc plus accéder aux choses mêmes via leur tableau, leur simulacre ou leur similitude, c'est plutôt déchiffrer un signe produit ou projeté par la nature dans notre cerveau, un signe que la Nature (ou Dieu) a en quelque sorte « institué » pour qu'il soit, en son lieu, « lisible » au principe spirituel, l'âme, laquelle se trouve en effet plus « intimement » jointe au cerveau qu'à tout autre partie du corps¹³. L'âme lit les signes naturels et prête au monde qui les a produits une signification sensible, projetant sur lui le contenu de ses idées. Une telle doctrine permet donc d'établir que la sensation ne nous livre pas vraiment ce que les choses sont en elles-mêmes, mais plutôt le rapport qu'elles ont à notre corps, et la manière dont notre esprit y réagit. Ainsi le réalisme sensible des Anciens a-t-il été congédié, et avec lui la confiance innée que nous avions autrefois en la véracité des sens... Il est notable que cette conclusion philosophique s'impose non seulement chez des auteurs (comme Malebranche ou Spinoza) convaincus que nous avons à notre disposition d'autres sources de connaissance, plus fiables que les sens, mais également chez ceux qui, comme Locke, ne le pensent

13. Cette clause est bien cartésienne et peut être associée à ce qu'on pourrait appeler une forme de cérébralisme : si l'âme n'est pas à proprement parler étendue, ou localement présente dans le corps, elle y est au moins présente par son action ou sa puissance, et cette action a son « siège principal » dans le cerveau et plus précisément la petite glande pinéale ou *conarion*, où viennent converger les données des organes bilatéraux tels la vue ou l'ouïe. Voir *Traité de l'Homme*, AT XI, 143, et *Passions de l'âme* § 31-35, AT XI 351 sq.

pas, et sont donc conduits, en vertu même de la nouvelle conception de la vision qu'ils empruntent à Descartes, d'en rabattre fortement sur nos aspirations épistémiques.

4/ *Géométrie naturelle*. La phase « psychologique » du processus visuel est décrite par Descartes dans la 6^e partie de la *Dioptrique* : les propriétés spatiales particulières des objets extérieurs ne sont pas proprement senties sur ces objets, mais elles sont inférées à partir d'un certain nombre d'indices dont certains viennent des choses et d'autres sont pour ainsi dire pré-implantés (ou institués) dans notre propre corps. Par exemple la convergence oculaire requise pour accommoder notre vue aux objets proches requiert un effort musculaire qui produit un sentiment spécifique, lequel, adjoint au sentiment que nous avons de la situation respective des différentes parties de l'image cérébrale, permet de comparer, et partant d'évaluer, la distance ou la grandeur de deux objets visibles étagés dans l'espace, quasiment comme le ferait un arpenteur en comparant des grandeurs et des angles. Descartes nous dit que ces comparaisons ou proportions que nous faisons sans y penser sont établies dans l'imagination « comme par une géométrie naturelle ». L'étude circonstanciée de ces jugements naturels (Malebranche) ou inférences inconscientes (Helmholtz) va constituer une part non négligeable de ce qu'on pourrait appeler l'activité normale, paradigmatique, de la science de la vision dans les siècles ultérieurs.

2. *More lecteur de Descartes sur la vision*

Henry More (tout comme son collègue de Cambridge, Ralph Cudworth) a lu manifestement avec beaucoup d'attention les textes cartésiens sur les sens, et sur la vision. Il en traite dans plusieurs textes qui s'échelonnent sur une assez longue période de sa carrière, marquée, comme on le sait, par une prise de distance de plus en plus marquée à l'égard de Descartes. Sur la question de la vision toutefois, l'attitude générale de More reste relativement inchangée, exprimant d'emblée une sorte d'admiration circonspecte dont More ne se départira pas : Descartes, a fait quelques erreurs en optique, mais il a fourni une explication remarquable de la sensation – une explication que More avalise, mais dont il donne une interprétation très personnelle, qui va lui permettre d'écarter à l'époque de l'*Enchiridion metaphysicum* tout ce qui en elle pourrait prêter à une lecture matérialiste, du type de celle que Hobbes a pu faire de la *Dioptrique*¹⁴.

Les thèmes optiques apparaissent dès 1649, dans la 4^e et dernière lettre que More adresse à Descartes. C'est dans cette lettre, que Descartes n'aura

14. Cette attitude est fixée déjà en 1658 dans la lettre de More à V. C. (cf. Henry More *Opera Omnia*, 3 vol., Londres, 1675-1679, reprint ; Georg Olms, Hildesheim, 1966, vol. II. 1, pp. 107 sq.). More y pèse les mérites de Descartes : il avoue partager sa doctrine de la sensation mais considère que Descartes 1/ a commis des erreurs en optique 2/ a péché par prudence en cosmologie 3/ a péché par orgueil en prétendant à la certitude.

peut-être pas eu l'occasion de lire, et à laquelle en tout cas il ne répondit pas, que More formule plusieurs remarques critiques sur la *Dioptrique* et les *Météores*¹⁵. Plusieurs de ces remarques portent sur la seconde partie de la *Dioptrique* consacrée à l'explication physique de la réfraction, une explication que More comprend mal, semble-t-il parce qu'il ne parvient pas à faire sens du principe (galiléen) de décomposition d'un mouvement oblique en composantes verticale et horizontale. Outre ce point, qui ne concerne qu'indirectement la question de la vision, la lettre comporte une série de remarques au sujet de la perception des propriétés spatiales (distance et grandeur) et de la géométrie naturelle évoquées dans *Dioptrique* 6. More reprendra et approfondira ces remarques dans les éditions successives de l'*Enchiridion metaphysicum*, de 1671 et de 1679. Aussi, je me propose de les examiner ensemble au moment où j'exposerai les positions prises dans ce texte plus tardif sur ces questions.

Quelques mots généraux de présentation de l'*Enchiridion metaphysicum* (le manuel de métaphysique)¹⁶ ne seront peut-être pas entièrement inutiles. Une recension des *Philosophical Transactions* en donne le résumé suivant :

This book is intended to show the existence and agency of incorporeal beings or substances and to explain their nature According to this author many of the more curious and occult phaenomena of nature which philosophers consider as effects of mechanical causes are to be ascribed to the immediate agency of immaterial beings or spirits After all he gives his definition of a spirit in general with its explication where he undertakes both to make it out why an extended spirit is more capable of perception than extended matter And to show how a spirit so subtile and penetrative that it seems not capable of adhering to matter may yet be conceived able to move and impel matter And that the cohesion of a spirit with matter is as intelligible as the union of one part of matter with another¹⁷.

L'*Enchiridion* entend donc manifester la présence active d'un être incorporel dans l'ordre physique, un *hylarchic spirit*, soit une substance incorporelle répandue dans toute l'étendue de la nature matérielle, dépourvue de sens et de conscience, mais capable de diriger les actions de la matière par son « pouvoir plastique ». L'*Enchiridion* s'inscrit aussi dans le programme polémique, caractéristique de l'activité de More dans ces années, celle d'une contestation du matérialisme insidieux qu'il croit déceler dans la « philosophie mécanique », favorisée par certains philosophes expérimentaux, comme Robert Hooke ou Robert Boyle, et qui s'exprime à plein chez

15. Cf. "Epistola quarta H. Mori ad R. Cartesium", 12 nov. (21 oct.) 1649, in *Opera Omnia*, II, 2, pp. 262-267. Cf. également AT V, pp. 434 sq. Descartes est alors en Suède où il trouve la mort en février 1650. Je remercie Jean-Pascal Anfrey qui a eu l'amabilité de me communiquer la première version de sa traduction française de cette lettre.

16. Nous citerons et traduirons ici l'*Enchiridion metaphysicum* d'après la seconde édition de 1679 : *Enchiridion Metaphysicum sive de rebus Incorporéis succincta et luculenta dissertatio*, in *Opera Omnia*, op. cit., vol. II, 1, reprint, Olms, Hildesheim, 1966. Pour une traduction anglaise, voir *Henry More's Manual of Metaphysics*, tr. Alexander Jacob, 2 vols ; Georg Olms, Hildesheim, 1995.

17. *Philosophical Transactions*, 1671, vol 6.

Hobbes : une philosophie animée par l'espoir d'une réduction mécanique de tous les phénomènes de la nature, y compris chez Hobbes, des phénomènes mentaux. More estime que les explications mécanistes sont sans doute nécessaires, mais jamais suffisantes pour expliquer les phénomènes physiques qu'elles prennent en charge : qu'il s'agisse de la capillarité, de la chute des corps, du mouvement des astres ou de la transmission de la lumière par les particules du second élément, l'action d'un principe immatériel immanent à la nature, un esprit *hylarchique*, doit venir compléter celle de la matière et du mouvement. Dans les *Divine Dialogues* de 1668, il finira par écrire qu'il n'y a pas dans toute la nature un seul phénomène purement mécanique. On peut dire cependant que plutôt qu'une condamnation sans réserve du mécanisme, More plaide pour « une philosophie mécanique mixte¹⁸ » qui montrerait tout à la fois l'usage et les limites intrinsèques des explications physiques qui s'appuient sur les seules lois du mouvement local. Dans cette veine, le chapitre XIX de l'*Enchiridion* entend montrer l'insuffisance ou l'incomplétude du mécanisme « from the nature of light and colors ». Il s'agit d'un chapitre relativement long, dont les parties techniques témoignent d'un certain amateurisme que ne manquera pas de pointer Robert Hooke, pris à partie dans ces pages. L'expérimentateur de la Royal Society (dont More avait déjà attaqué un peu plus tôt les écrits sur la capillarité) se voit cette fois mis en cause pour son explication des couleurs dans sa *Micrographia* de 1665, et pour la critique que Hooke y avait donnée de l'explication cartésienne. More se range donc ici paradoxalement du côté de Descartes, contre ses critiques anglais. Hooke répondra dans son *Lampas* publié en 1677, dénonçant l'incompétence de More en optique et estimant totalement abusif le recours à l'*hylarchic spirit* pour des matières que les « plain mechanical principles » peuvent parfaitement et intégralement prendre en charge. Il y voit un encouragement à l'ignorance, la superstition et la source d'une paresse intellectuelle, dommageable au progrès des sciences¹⁹. More réagira à son tour aux réponses de Hooke dans un long *scholium* ajouté au chapitre XIX en 1679, alors qu'il réédite son *Enchiridion* dans l'édition des *Opera philosophica* – scholium qui occupe les pages 258-276 de cette nouvelle édition. Le débat More – Hooke, qui n'est pas un objet direct de cette étude, est certainement du plus haut intérêt. Il présente un cas d'école pour la sociologie des sciences, en ce qu'il montre bien comment s'instituent au XVII^e siècle les partages qui définissent la compétence ou l'incompétence scientifique. Il intéresse

18. Cf. Lettre de More à Henry Hyrne du 16 novembre 1671 (Source manuscrite, Cambridge university Library MS Gg 6.11, fol. 12 r-v) citées in Jasper Reid, *The Metaphysics of Henry More*, Springer, 2012, p. 299. Voir également Alan Gabbey, « Henry more and the limits of mechanism », in S. Hutton (ed.), *Henry More (1614-1687) Tercentenary Studies*, Kluwer, Dordrecht, 1990, pp. 19-35.

19. « This principle [the hylarchic spirit] therefore at best tends to nothing but the discouraging Industry from searching into, and finding out the true causes of the phenomena of nature: and encourages ignorance and superstition by perswading nothing more can be known, and that the spirit will do what it pleases... » (Robert Hooke, *Lampas, or Descriptions of some mechanical Improvement of Lampas and Waterpoises*, Londres, 1677, p. 34).

aussi l'histoire des idées : More, en dépit de ses maladresses, soulève dans ce débat la difficile question des « limites du mécanisme » – une question appelée à devenir évidemment centrale quelques années plus tard dans le contexte newtonien. Cette question des limites du mécanisme est aussi cœur de la lecture que More propose de Descartes, une lecture qui va nous conduire à aborder successivement les différentes strates du « paradigme cartésien de la vision ».

2. 1. *Le réaménagement des espèces intentionnelles : retour à Aristote*

Le chapitre XIX de l'*Enchiridion* s'ouvre par un rappel de l'ancienne doctrine scolastique des espèces, que More semble dans un premier temps vouloir congédier avec le mépris traditionnel des Modernes suggérant que « l'impéritie » scolastique a très largement contribué à obscurcir la question de la nature de la lumière et des couleurs. En réalité, on va voir que More ne va pas jusqu'au bout du mouvement moderne de récusation, mais qu'il propose plutôt de corriger la doctrine scolastique en en réactivant la source authentique : la doctrine aristotélicienne de la sensation comme réception de la forme sans la matière.

Beaucoup d'aristotéliciens, explique-t-il, ont pensé qu'il fallait comprendre cette transmission des formes, comme s'il s'agissait de substances immatérielles émanées des corps et capables d'en transporter la similitude jusqu'aux organes des sens. More, notons-le, comme Descartes avant lui, tend à représenter (faussement) la doctrine scolastique comme affirmant le caractère « substantiel » de l'espèce. Descartes en faisait un véhicule matériel, et More y voit plutôt une émanation incorporelle. Dans les deux cas il semble que les modernes ne peuvent pas ou ne veulent pas considérer la doctrine authentique qui faisait de l'espèce un accident détaché, susceptible d'exister hors de son substrat d'inhérence naturel. More s'explique sur ce point de manière très claire : S'il existe des espèces, il faudra admettre qu'elles sont des substances de plein droit, et, ajoutons-le, des substances incorporelles au vu justement des propriétés que la tradition scolastique leur a attribuées, à savoir le fait qu'elles sont capables d'occuper la place des corps (l'air ou les parties transparentes de l'œil) sans leur être réellement inhérentes ni en subir le mouvement, et le fait qu'elles possèdent des propriétés « représentationnelles », typiques de l'esprit ou de la substance incorporelle :

Car en premier lieu, elles renvoient à des substances plutôt qu'à des accidents, puisqu'il n'y a pas de sujet dans lequel elles trouvent leur inhérence. Ni l'objet corporel puisqu'elles sont hors de lui et en découlent pour ainsi dire de par leur causalité émanative, non comme des accidents mais comme des effets. Ni le medium qu'elles occupent, l'air par exemple, puisqu'elles ne sont pas elles-mêmes mues par les mouvements de l'air, mais que seul l'est l'objet dont elles émanent. Par conséquent elles sont certaines substances secondaires, émanant de substances primaires corporelles, mais cette conclusion est plus absurde encore, car ces substances secondaires sont

elles-mêmes incorporelles. Car nulle substance ne peut pénétrer une substance corporelle qui ne soit elle-même incorporelle. Elles ressemblent aux substances incorporelles non pas seulement parce qu'elles pénètrent les substances corporelles mais aussi parce qu'elles imitent clairement les opérations incorporelles et exhibent clairement et distinctement, en un point singulier, sans mélange ni confusion, la représentation d'Idées intégrales d'une ou de plusieurs choses, ces Idées étant diverses voire contraires, de sorte que si elles doivent être quelque chose il faut qu'elles soient des substances spirituelles²⁰.

L'analogie avec la critique cartésienne s'arrête là pourtant car il est frappant que More ne fasse pas porter sa critique des espèces sur le point qui importait fondamentalement à Descartes : l'idée qu'il faudrait un véhicule pour transporter la ressemblance des choses. Sa critique principale, comme on le voit dans ce texte remarquable, porte sur la contradiction qui consiste à donner à l'espèce toutes les propriétés de la substance immatérielle, en affirmant en même temps que l'espèce émane des corps. C'est par ce biais que les scolastiques se sont enfermés dans des paradoxes inextricables que More se plaît à relever : comment les substances corporelles seraient-elles capables de produire des substances incorporelles ? Comment concevoir que chaque point de matière (que More, qui ne veut pas parler d'atomes, appelle « monade ») puisse émettre en orbite une quantité de substance secondaire capable de remplir quasi instantanément le monde tout entier ?²¹ Pour More, les inventeurs des espèces intentionnelles sont en « plein rêve »... Mais cette critique, insistons-y, n'implique pas que More veuille réellement se passer d'un véhicule immatériel pour la transmission des ressemblances. Et de fait More finit par déclarer qu'il existe bien un sens positif de l'expression aristotélicienne « la forme sans la matière » – car l'expression peut servir à désigner l'expansion incorporelle d'un fluide immatériel répandu partout dans l'univers matériel et capable de soutenir l'action représentationnelle qui se manifeste dans la perception visuelle²². Cet *hylarchic spirit* n'est évidemment pas une production ou une émanation des corps, il est présent dans le monde avant la perception et indépendamment d'elle, mais il est aussi ce qui la rend possible. On

20. *Enchiridion metaphysicum, op. cit.*, p. 258 : « Substantias enim primo in loco, potius quam Accidentia referent, propterea quod in nullo inhaerent Subjecto. Non in ipso objecto visibili corporeo, cum extra ipsum sint, ab eoque fluant tanquam a causa sua emanative, cujus non tam Accidentia sunt quam effecta. Non in medio quam occupant, putà in Aere, cum ipsae non moveantur ad motum Aeris, sed ad objecti solius a quo fluunt. Ergo substantiae quaedam secundariae sunt a substantiis suis primariis iisque corporeis profectae, et, quod omnium maxime absurdum est, cum ipsae sint incorporeae. Nulla enim substantia substantiam corpoream penetrare potest potest praeter eam quae est incorporea. Nec in eo solo incorporeae Substantiae speciem induunt quod Substantiam corpoream penetrant, sed quod operationes incorporeas plane imitantur, et in singulis sui punctis aut unius integrae Ideae, aut multarum, earum diversarum, imo contrariarum Idearum, repraesentationes sine omni mixture aut confusione clare et distincte exhibent, ita ut, si omnino essent, ut sint verae substantiae spirituales necesse sit. »

21. On notera que ces paradoxes sont ceux-là même que les auteurs médiévaux soulevaient contre les conceptions atomistes des simulacres.

22. Voir *Enchiridion, op. cit.*, p. 264 (§14).

peut reconnaître dans cette substitution du principe hylarchique aux espèces une manière de revenir à une théorie stricte du « milieu », telle celle qu'Aristote défendait contre les théories d'Empédocle ou de Platon, théorie qui met l'accent dans l'explication du phénomène visuel sur l'existence d'un substrat intermédiaire (chez Aristote, le diaphane, le « transparent », que la lumière vient actualiser), où, sans transport d'aucune sorte, et de manière instantanée, s'actualise la sensation. On remarquera aussi que ce retour à Aristote pouvait s'autoriser paradoxalement du « plénisme » cartésien. Descartes lui-même avançait comme premier et principal argument contre les images voltigeantes des scolastiques l'idée que le mouvement dans le plein matériel peut se transmettre instantanément sans aucun transport de matière, comme la pression d'une extrémité à l'autre du bâton de l'aveugle. Assurément cette fidélité à Descartes reste partielle, car le milieu retenu par More pour comprendre la manière dont s'actualise la sensation doit être bien sûr tout autre chose qu'un plein matériel. Ceci nous conduit à l'analyse que More propose de la réduction mécaniste de la lumière et des couleurs proposée par Descartes.

2. 2. *L'insuffisance du mécanisme*

Pour Descartes, explique More, la lumière ne consiste pas en particules matérielles transmises jusqu'à l'œil (comme le veulent les atomistes), ni non plus en images corporelles, mais elle est l'effet de la pression constante de particules parfaitement solides, sphériques et contiguës les unes aux autres depuis la base de l'objet jusqu'à l'œil. Quant à la couleur elle ne tient qu'à la manière dont ce mouvement de pression exercé sur chacune des boules du second élément *se compose* avec une tendance au tournoiement plus ou moins grande, déterminée en particulier par les rencontres avec les corps qui réfléchissent ou infléchissent le mouvement transversal. Comme souvent avec Descartes, More entend manifester les insuffisances cartésiennes de l'intérieur, à partir d'une déclaration d'adhésion à la lettre (sinon l'esprit) de la doctrine cartésienne. Ainsi déclare-t-il dans ce chapitre que l'hypothèse cartésienne est, « dans sa partie mécanique », la meilleure qui soit, et il entend la défendre et la confirmer contre des objections d'autres philosophes mécanistes – en l'occurrence celles que Hooke avait soulevées dans sa 9^e observation de la *Micrographia*²³. Hooke utilisait notamment une observation intéressante (et promise à une postérité newtonienne remarquable) sur les anneaux colorés produits par les plaques minces de mica (le « muscovy glass ») qu'il présentait alors comme une « expérience cruciale » réfutant l'explication cartésienne qui ne prédit pas l'apparition de couleurs lorsque la lumière traverse deux surfaces parallèles. L'expérience conduisait Hooke à préférer une autre hypothèse mécanique, associant les couleurs à des

23. Robert Hooke, *Micrographia*, Londres, 1665, p. 34 sq.

phénomènes vibratoires. Je n'entrerai pas ici dans le détail du débat à la fois technique et plein d'animosité que More engage avec Hooke, débat qui se prolonge dans le *Scholium* ajouté en 1679. Disons seulement que ce débat révèle de façon tout à fait symptomatique pourquoi la physique cartésienne compte tant aux yeux de More : l'hypothèse cartésienne doit être la *meilleure* hypothèse mécaniste possible et triompher de toutes les autres, pour pouvoir précisément manifester, dans ses insuffisances, la faillite non pas d'un mécanisme particulier, mais du mécanisme en général. « Si cette hypothèse mécanique n'atteint pas son but, écrit-il, nous sommes assurés qu'aucune autre hypothèse mécanique ne le pourra²⁴. »

Ce que l'hypothèse cartésienne ne parviendra pas à expliquer, requiert le complément de principes plus hauts, non mécaniques. Il y a donc pour More deux registres complémentaires d'explication du phénomène des couleurs : l'explication « rotatoire » de Descartes appuyée sur la représentation des boules contiguës du second élément est bien la cause immédiate du phénomène, mais la rotation elle-même, c'est-à-dire l'origine et la détermination du mouvement n'est pas explicable mécaniquement et requiert d'autres principes plus haut.

More invoque plusieurs raisons de l'insuffisance de l'explication cartésienne. L'une d'elle concerne le sens de rotation des globules. Si la rotation des globules était due à une action mécanique de proche en proche, elle devrait produire des mouvements alternatifs : lorsqu'un globule tourne vers la droite, le suivant devrait tourner vers la gauche, et ainsi de suite (selon le modèle d'un engrenage) et cette conséquence lui semble incompatible avec l'idée qu'un sens de rotation distinct est assigné respectivement au bleu et au rouge²⁵. Il insiste aussi sur la confusion qui doit résulter dans les rotations lorsqu'on considère non plus une seule ligne de globules, mais la situation réelle du plein étheré, où une boule n'entraîne pas seulement celle qui est derrière elle, mais toutes celles qui lui sont contiguës. Il estime donc que la seule manière de concevoir un mouvement d'entraînement commun serait de supposer qu'il est dû, non pas à l'action des globules eux-mêmes mais à l'*hylarchic spirit*, l'être immatériel incarné dans la matière subtile, capable d'être affecté par les mouvements qui commencent à s'y esquisser, et d'en maintenir la direction, y compris contre toutes les lois mécaniques ! Au terme de cette analyse, la lumière et les couleurs seront redéfinies, non plus comme des mouvements de la matière céleste, mais comme certaines « *energemata* [actions] ou *phasmata* [apparitions]

24. *Enchiridion metaphysicum*, p. 259: « [...] si illius Hypothesis Mechanica scopum non attingat, nulla omnino Hypothesis Mechanica eum sit unquam attactura. »

25. On peut remarquer que More gauchit fortement l'explication cartésienne qui n'assigne pas les couleurs proprement au « sens » de la rotation mais à des différentielles dans la vitesse de rotation due à l'inclinaison des corpuscules au moment de leur rencontre des milieux. Cf. surtout à ce sujet *Météores*, Discours VIII, AT VI, 333-5.

vitales provoquées dans l'Esprit de la Nature, ou Principe hylarchique, par quelque action de la matière céleste²⁶ »

2. 3. *La Géométrie naturelle*

Le chapitre XIX de l'Enchiridion poursuit l'analyse de l'hypothèse mécanique cartésienne en s'interrogeant sur la perception de la distance. More commence par convoquer l'expérience des miroirs qu'il juge proprement miraculeuse car il lui semble que nous devrions voir l'image spéculaire soit au bout du rayon réfléchi (c'est-à-dire sur l'objet lui-même), soit sur le miroir à l'endroit même où se fait la réflexion, alors que nous le voyons là où il n'existe absolument aucun rayon, c'est-à-dire dans un espace imaginaire situé de l'autre côté du miroir. Il me semble que la difficulté à laquelle More tente de s'affronter concerne le point d'articulation entre physique et phénoménologie de la lumière. Comment concilier l'explication physique de la lumière qui réclame l'idée d'une certaine pression transmise de l'objet jusqu'à l'œil avec la phénoménologie de l'expérience spéculaire qui nous fait voir les objets là (derrière le miroir) où manifestement il n'y a rien, et précisément pas d'objets pour transmettre une pression. En fait, on pourrait facilement tirer de l'expérience spéculaire la conclusion cartésienne que la distance et la situation des objets ne se voient pas mais simplement se jugent. Ce n'est pourtant pas la voie que choisit More, qui semble attaché à l'idée que nous avons une sorte de sens inné de la distance qui nous sépare des objets, indépendant de ces circonstances concomitantes que sont la connaissance que nous pouvons avoir de la grandeur des objets ou le sentiment que nous avons des mouvements de convergence oculaire. La géométrie naturelle associée à la vision binoculaire se voit donc récuser, en particulier parce que, selon More, nous sommes capables de percevoir la distance des objets non pas seulement des deux yeux, mais aussi d'un seul œil, et cela sans aucune préconception sur la grandeur des objets et sans mouvements de notre part. Or ceci ne peut se comprendre dans le cadre cartésien : l'aveugle ne connaît pas la longueur de son bâton simplement en en touchant l'extrémité, pas plus, explique More, qu'il ne perçoit au toucher l'épaisseur des murs... More applique un argument similaire pour la grandeur. Il fait appel à l'axiome euclidien bien connu : sous un même angle diverses grandeurs à diverses distances sont perçues égales. Ce n'est donc pas la pression exercée sur l'œil par les limites extérieures des objets qui suffit à expliquer qu'on voit les objets « dans leur vraie grandeur » (chose dont il ne semble pas douter) :

Par conséquent puisque les grands objets ne sont vus ni en proportion de la grandeur de l'intersection, ni en proportion de la grandeur des images dépeintes au

26. *Enchiridion metaphysicum*, chap. XIX, scolie, p. 275 : « Lumen nempe ac colores *energemata* quaedam esse sive *phasmata* vitalia per certas quasdam Materiae coelestis actiones in Spiritu Naturae sive Principio Hylarchico excitata. »

fond de l'œil, comme Descartes lui-même l'admet, il est clair que leur grandeur ne nous est connue d'aucune manière mécanique, mais par ce principe que j'appelle Hylarchique, qui transmet la vraie grandeur de l'objet, telle que la distance la fait varier, jusqu'à nos sens²⁷.

More reprendra, et, à certains égards, corrigera l'analyse de ces problèmes dans le *Scholium* de 1679. Il y évoque la solution qu'un certain Ecossais de sa connaissance lui aurait communiquée au sujet de la perception de la distance par un seul œil – une solution qui se trouve être de fait une reprise de la règle keplérienne distanciométrique développée dans la proposition 9 du chapitre III des *Paralipomènes à Vitellion*²⁸. Selon cette règle, nous pourrions évaluer naturellement l'ouverture de l'angle défini par l'intersection des deux axes des pinces lumineuses qui joignent la base de l'œil aux deux extrémités de l'objet vu. More s'interroge sur la validité de ce principe de distanciométrie « monoculaire », et se demande s'il est capable de remettre en cause sa propre récusation des explications mécanistes de la distance. À cet égard, il s'étonne que Descartes, « *this great mechanical mind* » ne paraisse pas avoir défendu ce principe (au moins explicitement), mais il finit par s'approprier l'idée, estimant que c'est bien l'appréhension de la figure formée par les pinces lumineuses qui nous donne à percevoir les distances – non pas toutefois comme l'aveugle mesurant la distance d'un mur avec deux bâtons, c'est-à-dire de manière purement géométrique, mais par l'appréhension de la quantité de « rayons vitaux » qui se trouvent concentrés dans le cône. Cependant, ici encore, le calcul de la géométrie naturelle ne se fait « ni par un raisonnement géométrique explicite, ni par le sens brut et mécanique, comme dans le cas de l'aveugle mais via les lois vitales implantées dans l'esprit de la nature²⁹ ».

La mesure interne des angles du cône de vision nous permet donc, lorsque ceux-ci sont suffisamment marqués, d'apprécier de manière précise la distance. Cette reconnaissance nouvelle d'une certaine vérité de la géométrie naturelle n'ôte rien au fait que la distance est aussi, de toute façon perçue, de manière sans doute moins précise, mais immédiatement et sans calcul, via l'harmonie universelle qui nous lie à l'esprit de la nature et par laquelle

27. *Enchiridion metaphysicum*, op. cit., p. 266 (§ 11) : « Cum igitur nec pro amplitudine decussationis, nec pro imagines magnitudine in fundo oculi depictae, quemadmodum ipse fatetur Cartesius, Objecta magna videantur ; manifestum est quod eorum magnitudo nullis modis Mechanicis nobis innotescit, sed vitali illo principio quod hylarchicum appello, quod veram Objecti magnitudinem pro ratione distantiae tantummodo variatam ad sensum nostrum transmittit. »

28. *Paralipomènes à Vitellion*, op. cit., chap. III, proposition 9, p. 184.

29. *Enchiridion*, p. 275 : « Pro ratione igitur cuspidi conii exterioris ex hujusmodi radiis vitalibus conflati et curvaturarum commissurae conorum exterioris et interioris in oculo, vera distantia objecti, major vel minor videbitur non quidem per explicitam rationem Geometricam nec per crassum sensum et Mechanicum ut in caeco illo, sed per leges vitales Spiritui Naturale insitas. »

nous sommes instruits immédiatement la longueur des rayons de substance immatérielle (les « vital rays ») compris dans le cône de vision³⁰.

Ainsi, malgré la concession relative aux principes modernes (képlérien en l'occurrence) de la distanciométrie, More reste fidèle à sa vision du monde néo-platonicienne, y compris dans son explication de notre perception de la distance. C'est bien le fait que la nature soit caractérisable comme « *one living being* » qui permet de rendre raison de l'harmonie du microcosme et du macrocosme en vertu de laquelle notre perception des objets distants est possible.

2. 4. *La physiologie de la sensation*

Il reste à considérer une importante dimension de l'héritage cartésien que More n'aborde pas dans l'*Enchiridion*, mais qu'il avait discuté quelque dix ans plus tôt dans *Immortality of the Soul*. Il s'agit de l'analyse physiologique de la sensation, décrivant ce qui doit se produire dans les nerfs et le cerveau pour que la sensation des corps extérieurs puisse advenir.

Une grande partie de ce que More aura à dire sur ces questions découle de son analyse de la nature et de la localisation du « *common sensorium* ». Le terme est celui que Newton (qui cite More dans ses Notebooks de jeunesse) adoptera et qu'il continuera d'utiliser tout au long de son œuvre, parfois sous la forme abrégée de « *sensorium* ». More définit ce *common sensorium* comme l'organe par lequel l'âme « non seulement appréhende les objets des sens externes mais aussi imagine, raisonne et librement commande et détermine les esprits à aller dans quelque partie du corps qu'elle veut³¹ ». Il évoque les différentes thèses sur le sensorium commun, lequel est ou bien « 1) Le corps tout entier 2) l'orifice de l'estomac 3) le cœur 4) le cerveau 5) les membranes 6) le *septum lucidum* 7) une partie du corps très petite et parfaitement solide 8) le conarion 9) le concours des nerfs aux alentours du 4^e ventricule du cerveau 11) Les esprits animaux de ce quatrième ventricule³² ». On reconnaît ici notamment, les thèses de Hobbes pour qui le cœur est le véritable organe sensible, celle de Descartes (le « conarion » ou glande pinéale), celle de More lui-même qui adopte l'opinion que le siège du sensorium est l'endroit de la moelle épinière où les nerfs sont supposés se rencontrer (le quatrième ventricule du cerveau). Il estime que le *conarion* ne peut pas remplir les fonctions que lui assigne Descartes, et en particulier celle de réunir les images :

That we doe not perceive the external object double, is not so much because the Image is united in the Organ of common sense, as that the lines come so from

30. *Enchiridion*, p. 276 : « Nos nempe universim, per radios vitales, quales supra descripsimus, objecta cernere, qui simul illorum a nobis distantiam aliquatenus subindincant, sed magis accurate et determinate, ubi anguli ad basin exteriorum Conorum satis obliqui sunt. »

31. *Immortality of the soul*, (1659), edited with an introduction and notes by A. Jacob, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987, Book II, chap. VII, p. 124.

32. *Immortality of the Soul*, II, chap. IV, pp. 102-105.

the object to both eyes, that it is felt in one place; otherwise if the object be very near, and the direction of the eyes be not fitted to that nearness, it will seem double however. Which is a Demonstration that a man may see with both eyes at once; and for my part, I'm sure that I see better at distance, when I use both then when one³³.

C'est donc sur l'objet vu, et non pas dans le cerveau que s'opère la fusion des images. Ceci semble indiquer que la vision non seulement n'est pas confinée au conarion, mais que s'étendant jusqu'aux deux yeux, elle s'accomplit et s'achève en un certain sens au dehors de l'enveloppe corporelle sur l'objet lui-même. Il faut donc supposer une forme d'extramission du principe sentant au-delà des yeux, *extramission* dont, nous l'avons vu, *l'Enchiridion* énoncera la condition de possibilité en affirmant la continuité spirituelle, l'harmonie entre l'esprit du voyant qui emplit l'enveloppe corporelle et l'esprit du monde.

Dans un chapitre ultérieur (II, X) More développera plus avant l'idée que l'âme ne peut pas être simplement confinée au *common sensorium*, qu'il s'agisse du *conarion*³⁴ ou de quelque autre organe. Dans le cas de la perception visuelle notamment il est requis que « l'essence de l'âme » parvienne au moins à s'étendre depuis le *sensorium* jusqu'à la rétine, seul endroit où l'image des corps extérieurs apparaisse distinctement dans sa figure et sa couleur propre – la vision ne serait guère possible en effet, plaide More, si l'âme devait voir une image produite à l'intérieur du cerveau, une image dont les couleurs et figures seraient « étrangement dépravées pour ne pas dire entièrement effacées » :

Unless the very essence of the soul reach from the common sensorium to the eye, there will be great difficulties how there should be so distinct a representation of any visible Object: for it is very hard to conceive that the Colours will not be confounded, and the bigness of the Object diminished, and indeed that the image will not be quite lost before it can come to the Soul if it be only in the common sensorium. [...] Wherefore I do not doubt that the image which the soul perceives is that in the Eye, and not any other corporeally produced to the inside of the Brain where colour and figure would be so strangely depraved, if not quite obliterated³⁵.

L'image rétinienne (« an exquisite impression, according to all circumstances of the Object in the bottom of the eye »)³⁶ est donc l'endroit où

33. *Immortality of the Soul*, p. 107

34. Le chapitre II, V expose un autre élément critique à l'égard de certaines interprétations matérialistes auxquelles pourraient donner lieu la physiologie cartésienne. Ce ne peut être la glande elle-même qui perçoit l'objet dans son intégralité, puisqu'elle reçoit une image de l'objet qui occupe une certaine étendue sur sa surface et partant, si elle le perçoit, elle ne peut le percevoir comme nous avons conscience de le percevoir, c'est-à-dire comme un tout. Les parties du *conarion*, si ce sont elles qui perçoivent, ne peuvent percevoir la globalité d'un corps, mais seulement le corps partie par partie, à moins que toutes les perceptions soient ramenées à un point physique (mais en ce cas elles seraient confondues) – donc il faut un « habitant immatériel », seul susceptible de rapporter la pluralité à l'unité.

35. *Immortality of the Soul*, II, chap. X, p. 139.

36. *Ibid.*, p. 139.

s'accomplit la sensation, loin d'être comme chez Descartes une étape contingente et provisoire dans un processus continu de défiguration. More estime que l'âme perçoit l'image à même l'œil et en ramène la représentation jusqu'au siège du sens commun. Le cerveau, explique-t-il, est une substance opaque qui ne peut retenir aucune qualité optique : « The image could not pass the opacity of it³⁷ ». Ceci implique à ses yeux que si l'image était transportée plus avant pour être « vue » dans le cerveau, ce serait au prix d'une perte des couleurs et des rapports de grandeur qui en revanche sont bel et bien dépeints dans l'image rétinienne.

So that if the soul receive it there, and convey it thence to her center of perception intirely in the same circumstances, the representation will be compleat. But if the soul be not there, but the conveyance thereof must be left to the bare laws of Matter, the image will be much depraved, or lost before it came to the Common sensorium³⁸.

Il semble donc bien qu'on soit ici complètement sorti du modèle cartésien. En tout cas l'idée la plus profonde de l'analyse cartésienne de la vision – la substitution du schème de la signification à celui de la ressemblance – n'est pas assimilée ou n'est pas acceptée, puisque More semble croire ici que nous voyons réellement les images rétinienne, et que celles-ci fonctionnent comme de petits tableaux, ou des effigies du monde – tout ce contre quoi Descartes s'élevait dans les textes fameux de la quatrième partie de la *Dioptrique*, lorsqu'il proposait de remplacer le modèle de l'image par celui de la parole ou du signe³⁹. Il semble en fait que le sens profond de cette substitution (qui renvoie la perception visuelle à l'activité intellectuelle de la lecture, plutôt qu'à l'activité sensorielle de la contemplation) n'a pas eu véritablement la postérité qu'on peut accorder aux autres dimensions de la doctrine cartésienne de la vision (ce qui pourrait inviter à ne pas l'inclure au nombre des éléments paradigmatique de la doctrine). Il est notable que Descartes lui-même acceptait, « pour nous éloigner que le moins qu'il est possible des opinions déjà reçues⁴⁰ », de continuer à parler d'images au sujet des traces cérébrales, et c'est très certainement dans une version représentationnaliste ou picturaliste que la doctrine cartésienne de la perception visuelle a pu se transmettre et s'imposer en Angleterre, chez des auteurs comme Newton⁴¹ ou Locke. Ralph Cudworth fut sans doute

37. *Ibid.*, p. 139.

38. *Ibid.*, p. 139.

39. Cf. *Dioptrique*, Quatrième Partie, AT VI, 112 : « Il y a plusieurs autres choses que des images, qui peuvent exciter notre pensée ; comme, par exemple, les signes et les paroles, qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient. »

40. *Ibid.*, p. 112. Sur la dualité des interprétations possibles du message cartésien dans la *Dioptrique* et le *Traité de l'homme* l'une plus « représentationnaliste » que l'autre, cf. en particulier Gary Hatfield, « Descartes' physiology and its relation to his psychology », in J. Cottingham, *The Cambridge Companion to Descartes*, 1992, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 335-370.

41. Cf. notre article « *Sensorium dei*. Perception et présence spatiale de l'Esprit dans la métaphysique newtonienne », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2014/1.

l'un des rares lecteurs anglais de Descartes à avoir saisi cette dimension de l'analyse cartésienne, comme l'attestent les textes saisissants dans lesquels il identifie le sens à une parole de la nature, faisant usage de signes cérébraux. Il développe cette conception du sens comme « langage de la nature » dans son traité (posthume) sur la moralité immuable⁴².

More, quant à lui, semble avoir tout à fait manqué cette dimension très intellectualiste (et partant potentiellement séduisante pour un platonicien) de la doctrine cartésienne. La compréhension de ce qui fait l'objet immédiat de la perception semble chez lui reconduire tout simplement le rôle qui était dévolu autrefois aux espèces intentionnelles ou aux simulacres épicuriens : c'est par des images que nous voyons – ces images ne sont pas les images-signes qui s'impriment dans le cerveau, et invitent à leur déchiffrement. Ce sont encore des *visibilia* car ce sont celles qui se projettent sur la rétine, porteuses de l'effigie quasi exacte du monde réel (le représentant « fort naïvement », dirait Descartes), parce que douées de toutes ses couleurs, lumières et ombres. On ne saurait être moins fidèle à l'intention véritable de l'auteur de la *Dioptrique*.

Conclusion

La doctrine de la vision qui se dégage de l'ensemble de ces considérations est bien évidemment très loin du paradigme cartésien. Le paradoxe est que More prend son point de départ dans une apparente adhésion au cadre général de la « mécanisation du regard » cartésienne : il admet en particulier la représentation de l'univers physique comme un *plenum* qui permet de penser la transmission instantanée de la lumière depuis les confins du monde. Il admet aussi la représentation punctiforme de la lumière qui a permis à Kepler puis Descartes d'analyser les réfractions se produisant dans l'œil en termes de « pinceaux ou double cônes de rayons », expliquant par là la formation d'images rétinienne inversées

42. Cf. Cudworth, *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, Londres, 1731. Notamment p. 214 : « Wherefore the truth is that sense if we well consider it, is but a kind of speech (*loquela*) (if I may so call it) Nature as it were talking to us in the sensible objects without, by certain motions as signs from thence communicated to the brain [...] just in the same manner Nature doth as it were talk to us in the outwards objects of sense and import various sentiments, ideas, phantasms and cogitations not by stamping or impressing them passively upon the soul from without, but only by certain local motions from them as it were dumb signs made in the brain; it having been first constituted and appointed by nature's law that such local motion shall signify such sensible ideas and phantasms, though there be no similitude at all betwixt them [...] But the soul as by a certain secret instinct, and as it were by compact (*et tanquam ex compacto*), understanding nature's langage, as soon as these local motions are made in the brain, doth not fix its attention immediately upon those notions themselves, as we do not use to do in discourse upon meer sounds, but presently exerts such sensible ideas, phantasms and cogitations, as nature hath made them to be signs of, whereby it perceives and take cognizance of many other things both in its own body, and without it, at a distance from it, in order to the good and conservation of it. »

au fond de l'œil. Il reconnaît enfin la validité de principe d'une localisation cérébrale du sensorium, et la vérité d'un dualisme en vertu duquel le corps est affecté, mais l'âme seule est douée de vision. Et néanmoins, dans cette structure cartésienne, More parvient à reverser de larges pans du savoir ancien de la vision et à subvertir entièrement le programme cartésien de réduction mécaniste et de déprise du réalisme « sensualiste » aristotélicien. Comme on l'a vu, More est pour sa part prêt à redonner sens au dicton aristotélicien (la forme sans la matière) et même aux espèces intentionnelles scolastiques en assignant à l'Esprit de la Nature toutes les fonctions attribuées autrefois aux espèces. Il rend compte de la perception de la distance et de la « vraie grandeur » en sollicitant une forme d'harmonie plotinienne entre les différentes parties de cet unique corps vivant qu'est le monde animé par son principe hylarchique. Enfin, dans les derniers textes que nous avons évoqués, c'est la doctrine empédocléenne du double feu, remise en avant par Platon dans le *Timée* et dans le *Théétète* qui se voit comme redécouverte. Le fond du phénomène visuel apparaît désormais, selon More, dans sa vérité : dans la vision, et plus précisément à la surface interne de l'œil, là où se dépeignent les images rétinienne s'opère une sorte de confluence entre l'esprit du monde et l'esprit du voyant ; confluence entre les *lucids spirits* qui emplissent le corps du voyant et convergent vers la rétine, et des rayons lumineux ou vital rays qui unissent dans le monde extérieur la surface des objets et le fond de l'œil : un « acte commun du sensible et du sentant » en quelque sorte, si on peut ici s'autoriser de l'espèce de syncrétisme platonico-aristotélicien qui caractérise la théorie de la vision que More, qui n'a gardé que les oripeaux de la doctrine cartésienne, entend faire couler dans cette enveloppe vide.

Philippe HAMOU

Institut de recherches philosophiques
Université Paris Ouest Nanterre
phamou@u-paris10.fr